

الاستشراق الغربي المعاصر والفلسفة الإسلامية

— ريتشارد فالزر كمودج —

المباركي جواد .

لا يهدف هذا المقال الى التعرض بحركة الاستشراق المعاصرة في مجملها ، اى بكل مئثلها في العصر الحاضر ، وانما سنحصر اهتمامنا الآن في احد مئثلها البارزين وهو المستشرق الانجليزى المعاصر ريتشارد فالزر . وبعد هذا الاخير — في الوقت الحاضر — مع مجبوعة من زملائه الباحثين مثل الاب بويجر P. BOUYGIES ، وول كروس P. KRAUS وروزنطال F. ROSENTHAL ، وبنيس S. PINES ، من اهم مئلى النزعة الفيلواوجية في دراسة الفكر العربى الاسلامى .

لقد جمع ريتشارد فالزر دراساته حول الفلسفة الاسلامية في مجلد ضخام اسماء (من اليونانية الى العربية) (1) ، وهو المؤلف الذى يعطرح فيه رؤيته المنهجية ، وكذا موقفه الخاص من الفكر العربى الاسلامى .

ان اختيارنا لريتشارد فالزر لا يعنى اطلاقا انتعريف برؤية عامية يمكن ان نقول عنها احدى النماذج العلمية الزبيلة للاستشراق الغربى المعاصر ، فان كان لهذا المقال من مغزى فهو التاكيد على التزام

1) - H. Walzer : Greek Into Arabic - Oxford 1962

التيقظة والحذر من جل الدراسات الاستعرافية المعاصرة ، والغربية منها بشكل خاص ، تلك الدراسات التي نحاول الاكتفاء بثوب علمي من خلال ادعائها الاخذ بالمنهج العلمية الحديثة ، كالمناهج السائدة التاريخي ، والمنهج الفيلولوجي وغيرها ، ذلك ان ادعاء الاخذ بمنهج علمي معين لا يعنى في حد ذاته الالتزام بهذا المنهج حتى النهاية . ان المستشرق فالزر مثلا يقادى ويلج في دراساته بالاخذ بالمنهج الفيلولوجي الذي يعتمد على تحليل النصوص واهمها ونقدها اى تحليلها الى عناصرها الاولى ، وارجاعها الى نصوص سابقة ، وكذا دراسة ظاهرة انتقال النصوص من لغة الى اخرى والمقارنة بينها ، لذلك يولي فالزر أهمية خاصة لحركة الترجمة التي باثرها العرب على العصر الوسيط والتي تمثلت في نقل التراث اليوناني الى العربية . فلكي نفهم نشأة الفلسفة الإسلامية ، لابد ان تبدأ - في نظر فالزر - بالاهتمام بدراسة الترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، وتذكر بالتالي كيف فهم المسلمون تلك الفلسفة ، ومن ثم يربط فالزر بين حركة الترجمة التي باثرها العرب والمسلمون لاهل الفلاسفة اليونان ، وبين نشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط معتبرا الاولى علة للثانية .

وهكذا - وكما سينبين لنا فيما بعد - فان فالزر يجعل المنهج الفيلولوجي في خدمة فرضيات مسبقة يحاول التدليل على صحتها : ومن بين تلك الفرضيات كما اثبتنا سابقا ، ارجاع نشأة الفلسفة الإسلامية الى عامل واحد هو حركة الترجمة في العصر الوسيط ، وبالتالي ربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية ، وهذا يعنى فيما صرحنا لاهل الفلسفة الإسلامية ، ومن ثم جهل او تجاهل لاهم العوامل الذاتية والموضوعية في نشأة الفلسفة الإسلامية . بل ان الامر عند فالزر ان يقف عند هذا الحد ، وانما سيميل الى درجة وضع (العقلية العربية) في مقابل (العقلية اليونانية) ، على اعتبار ان كل من العقليتين طبيعتها الخاصة التي تميزها عن الاخرى !

لقد صدر المستشرق فالزر في بداية السبعينات دراسة عامة

بمعنوان (يقظة الفلسفة الإسلامية) (2) ، وهو عبارة عن سلسلة من أربع محاضرات كان قد ألهاها فالزرر بـ (معهد فرنسا) الشهير Collège de France ، وذلك في جنبر 1968 ، وهي تدور اسلدا حول فلسفتى الكندى والفارابى ، وذلك من خلال تحليله لكتابيهما المعروفين «الفلسفة الاولى» و «مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة» ، كما طرح فى مدخل دراسته هذه رؤيته المنهجية وموقفه الخاص من الفلسفة الإسلامية.

لقد خصص فالزرر القسم الاول من دراسته للكندى ، أما القسم الثانى فقد خصصه للفارابى . وحتو يشون هذا المقل بعيدا عن ترديد ما تناوله المستشرق فى دراسته ، ساجعل محور هذه المناقشة يدور حول سؤالين اراها جديرين بالاعتبار : أولا : ما هى اهم القضايا التى طرحها فالزرر عند تحليله لفلسفة كل من الكندى والفارابى ، ثانيا : ما هو موقف هذا المستشرق المعاصر من الفلسفة الإسلامية عموما وإلى أى حد يمكن أن يتميز موقفه عن موقف اسلافه من المستشرقين التقليديين ؟

1 - ما هى اذن اهم القضايا والآراء التى طرحها فالزرر عند تناوله لفلسفة الكندى ؟

يحدد فالزرر فى مطلع دراسته ان هدفه منها هو «التعريف بجانب الذى اخذه المسلمون من التراث اليونانى واستعملوه فى قضايا تخص عصرهم ثم اندمجوه وانخفوه بترائهم الخاص» (3) .

لا اقصد ان اصدر هذا احكاما مسبقة على المستشرق فالزرر . غير اننى اعتقد ان هذه العبارة التى بدأ بها دراسته تعد تأكيدا من طرفه بان المسلمين لم ينبهرو بكل جوانب الفلسفة اليونانية . وانما هناك جوانب اخذت باهتمامهم اكثر من غيرها خاصة وان هؤلاء اصحاب تسرات خص بهم . يرى فالزرر ان الفلسفة اليونانية وصلت المسلمين بواسطة تراج المدارس اليونانية المتأخرة ، لفلاطون وارسطو الذين احتلوا - فى نظره - المكانة الاولى من بين الفلاسفة الآخرين ، قد قرئوا وشرحوا كما او كانوا قد درسوا بالمدارس اليونانية المتأخرة (4) .

2) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique - Geuthner - Paris 1971.

(3) - المرجع السابق ، ص 40.

(4) - نفس المرجع والعنصنة .

يمكن قبول هذا الرأي ما دام فالزر نفسه يعترف بأن الترجمات التي باثريها المسلمون لأعمال الفلاسفة اليونان كتبت في مجملها ترجمات أمينة ، وما دامت تلك الوساطة التي يمثلها شراح المدارس اليونانية المتأخرة ، والتي اعتمدها المسلمون في إطلاعهم على الفكر اليوناني تكتسب أهمية بالغة ، بحيث لا يجوز لأي دارس لهذا الفكر في ذلك العصر — ومن بينهم المسلمون طبعاً — أن يهملها . يقول فالزر «لهم كانوا شراح ذلك العصر الحديث ، حاولوا أن يفعلوا ذلك بعزم ، وقد سعوا في ذلك بنجاح أكيد» (5) . إن فالزر يؤكد هنا على أن النجاح كان حليف أولئك الشراح ، وبالتالي فإن المسلمين باعتمادهم على مساعدة أولئك الوسطاء ، لم يشوهوا الملامح الرئيسية للأفكار اليونانية (كما ادعى ذلك المنتشقون التقليديون وخاصة منهم رواد النزعة العرقية) ، كل ما في الأمر أنهم سموا في أقاليم صلات وروابط بين التراث الإرسطي والأفلاطوني الحديث من جهة وما حدث من تطورات في التفكير اللاهوتي الإسلامي في عصرهم . فهم بذلك — كما يعترف فالزر — قد أعطوا «منى جديدة للتراث اليوناني» .

ويؤكد فالزر أنه لم يظهر أي عمل فلسفي جدير بالاعتبار زمن الخلفاء الأمويين الكندي — في نظره — هو الفيلسوف المسلم الأول الذي — كما يقول فالزر — «انقل في شخصه الفكر والشخصية الإسلامية» (6) . ولا أريد أن أتبر هذا فلك الخلاف الذي طالما امتلأت به دراسات كثير من الباحثين ، سواء منهم القدماء والمحدثين ، وهو التساؤل عما إذا كان الكندي فيلسوف العرب أم فيلسوف الإسلام؟ فيالنسبة للقدميين يمكن أن نجد تبريراً لذلك في (النزعة الشعبوية) التي لم يسلم العرب من تأثيرها . أما بالنسبة للمحدثين ، فلا نجد أي مبرر لهم لانتارة مثل هذا الخلاف . ولكن ما يهمنا بهذا الصدد هو ما يؤكد فالزر أن الكندي هو الفيلسوف المسلم الأول ، بمقد أن أنكر ظهور أي عمل فلسفي قبل الكندي . ومن البديهي ألا نلوم فالزر على هذا التأكيد ؛ فإذ أنه يعبر عن رأي العديد من الباحثين قبله ، غير أننا نشاطر ذلك التحفظ الذي عبر عنه أحد

(5) - R. Walzer : L'Éveil de la philosophie islamique p. 41.

(6) - المرجع لسجل ، ص 41.

الدارسين المعاصرين بخصوص هذا الرأي المسند ايها منا بأن «الفكر الفلسفي العربي الوسيط لم يولد من عدم في شخص الكندي» وإنما سبقته مبادئ أسلمية وجدت قبله ، أي أن الفكر الفلسفي المتميز ، وجد بأشكال أولية قبل الكندي وعلى الخصوص في منظومة المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة» (7) .

يصرح فالزر بأن كتاب الكندي «الفلسفة الأولى» ذو أهمية قصوى ، حيث يعالج فيه مسألة الإله الواحد ، ومسألة الحدوث الزمني للعالم . لذلك ينصب تحليل فالزر على هذا الكتاب بشكل خاص . يقول فالزر : « .. ومع أنه يعتمد على الفكر اليوناني ، فالامر هنا يتعلق بكتاب أصيل ، سواء فيما يخص شكله الأدبي ، أو فيما يخص طريقته في البرهنة . إلا يمكن أن نفهمه إذا لم ندرك بأن مؤلفه مسلم ، ومن أصحاب اللاهوت النظري المعروف باسم الحركة الاعتزالية التي تمثل في نفس الوقت الموقف الرسمي للخلافة ، خلال النصف الثاني من حياة الكندي ، أي الأتلي» (8) .

يطرح فالزر هنا قضيتين : الأولى تعبر عن رأيه الخاص في كتاب الكندي حيث يرى أن كتابه في «الفلسفة الأولى» رغم تأثره بالفكر اليوناني ، فهو يعبر عن مسألة مؤلّنه كفيلسوف مسلم تصدر فلسفته من إيمان ديني لا شك فيه . أما القضية الثانية التي يطرحها فالزر فهي انتباه هذا الفيلسوف إلى أصحاب اللاهوت النظري المعروفين باسم (المعتزلة) والتي تمثل في الوقت نفسه الموقف الرسمي للخلافة . فالزر يعبر هنا عن حقيقة تاريخية لا مجال لتلك فيها ، فالكندي قد وجد نفسه في عصر تحول فيه المذهب المعتزلي إلى أيديولوجية للدولة خلال حكم ثلاثة من الخلفاء العباسيين ، وهم المأمون والمعتصم والواثق . وقد كان الكندي بالفعل على وفاق مع هؤلاء الخلفاء الثلاثة . وكما يرى فالزر فإن هذا الوفاق لم يكن نابعاً من رغبة في التقيّد بها بواقف ذلك العصر : فالكندي عندما بشر في كتاباته الفلسفية إلى معارضته الشديدة من يناصرون آراء الإسلام أحمد بن حنبل ، لم يكن يصدر في موقفه ذلك عن اضطراب أو مجاملة للخليفة ، نظراً لما ينعم به من رعاية ، بل أنه كان مقتنعاً تماماً بأن التأويل

(7) - طب تيزني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... من 262 .

(8) - H. Walzer : L'Éveil de la philosophie islamique p. 43.

المعتزلي الإسلامي لا يتعارض مع اللاهوت اليوناني ولا يتقدمه . وما أن تولى المتوكل سلطة الخلافة حتى بدأت حملة أدهم وأسمه الفطاح ضد المعتزلة ، وكان من الطبيعي أن تصيب الكندي بسهامها لوجود كثير من نقط الالتقاء بينه وبين المعتزلة (9) .

أن قالزر يؤكد على أن جهود الكندي قد انتصبت على محاولة الربط بين المذهب الاعتزالي القائم على الوحي القرآني ، واللاهوت الطبيعي اليوناني المعتمد على العقل الإنساني ، إلا أنه يرى أن الكندي لم يفلح في ذلك كما افلح فيه كل من الفارابي وابن سينا . ويقول قالزر : « ومع أن الفكرة التي يكونها الكندي عن الوحي ، وعن المعرفة المعتمدة عليه ، قائمة على القرآن ، فإن التفاصيل في جزء منها على الأقل ، مقتبسة من أسلافه اليونان . » « ما أن عددا من طرق الاستدلال المستعملة في علم الكلام المعتزلي مقتبسة هي الأخرى » (10) . ومع أن قالزر يتكلم هنا كلاما عاما ، إلا أنه يعطى مثلا لما سبق أن أكد من أن الكندي كان يسمى دائما بمحاولة الربط بين اللاهوت النظري المعتزلي ، واللاهوت الطبيعي اليوناني ، غير أن قالزر يستدرك قائلا : « إلا أن هذه الانكسار اليونانية لم تستعمل من طرف الكندي إلا لتعبر ، في حدود ومفاهيم عقلية ، عن المبادئ الدينية الإسلامية ، فالإرادة ، والأمر الإلهي ، والتأكيد على قدرة الله المطلق : كلها مفاهيم إسلامية » (11) . فـ قالزر يرى هنا أن إبراهيم الأرسطية التي يستعملها الكندي ، وبكذا طرق الاستدلال المأخوذة من الفلسفة الرواقية التي استخدمها علماء الكلام ، لم يستخدمها الكندي كغاية في حد ذاتها ، وإنما كوسائل للتعبير عن المبادئ الدينية الإسلامية التي آمن بها الكندي .

من البديهي أن أهم ما بلغت نظر القارئ أو الباحث في فلسفة الكندي هو ذلك المبدأ الذي ينطلق منه ، وهو مبدأ (الخلق من عدم) واعتقد أن قالزر ينصف الكندي باعترافه بأنه بين برهنته في (الخلق من عدم) عام الآية المعروفة الواردة في القرآن والتي تقول « أنها

(9) - طيب تيزلي : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... ص 264 .

(10) - H. Weizer : L'Éveil de la philosophie islamique p. 45

(11) - عس المجرع ، ص 46 .

أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (12) . فالكندي - كما نعلم - يبنى المصادرة الدينية التي ترى أن العالم قد خلق من عدم من قبل إرادة الإله المطلقة ، وهو بذلك ينطلق من أرضية دينية إيمانية مخالفاً بذلك الرأي السائد لأرسطو الذي رأى أن العالم قديم وأزلي .

هذا على صعيد البرهان القائم على النص القرآني ، أما على الصعيد الفلسفي ، فإن فالزر يرى أن البرهان الفلسفي الكندي استند إليه الكندي في برهنته على عملية الخلق من عدم ، قد أخذه عن فيلسوف مسيحي من المدرسة الاسكندرية يدعى جون فيلوبون (13) JEAN . PHILOPHON . غير أن فالزر أم بشر إلى نوح هاتمه البرهنة التي أخذها الكندي عن ذلك الفيلسوف المسيحي . كل ما في الأمر أنه يرى أن تلك الأخذ كان تساهلاً شخصياً للكندي ، وأنه كان معترفاً به - على حد قوله - غير أن فالزر يضيف قائلاً : «أن ذلك البرهان بشكله ذات دعابة لللاهوت الموحى ، ورغم أن الكندي اعتبره في مستوى اللاهوت ، إلا أنه لم يعتبره فوق ولا حتى في مستوى الوحي» (14) . مجمل القول أن فالزر يرى أن الكندي يعتبر أول فيلسوف عربي ، وأنه الفيلسوف الوحيد الذي استطاع - في نظره - تفسير وتأويل مبادئ الدين الإسلامي في مفاهيم مستقاة من اللاهوت النظري الاعتزالي . ويعتبر الكندي ، حسب فالزر أكثر إمعاناً في الفرقة الأملاوطينية من الفلاسفة المسلمين الآخرين كالفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد . خاصة أنه وصفهم للعلّة الأولى . كما يؤكد فالزر أن الكندي - وكذا تلاميذه المباشرين - يعتبرون وحدهم من بين الفلاسفة المسلمين الذين يدعون البرهنة فلسفياً على أن العالم قد خلق من عدم بواسطة قدرة الإلهية مطابقة ، وأن هذا العالم سيفنى من جديد عندما يقرر الإله ذلك .

أن فرضية الخلق من عدم تناقض أسس الفكر اليوناني منذ بارميندس الذي أكد أنه لا يمكن لشيء أن ينشئ من عدم ، كما

(12) - السورة 36 في القرآن وهي سورة يمن .

(13) - تسمية المسائل العربية القديمة يحيى النحوي لذلك مكان من الأصل أن تحتفظ بهذه التسمية العربية في المصطلحات الذاتية .

(14) - R. Walzer - L'Éveil de la philosophie islamique p. 47.

يؤكد أرسطو بأن الوجود لا يمكن أن ينبثق إلا من موجود : فالعالم المادى قديم قدم المحرك الاول . غير ان اهم ما يركز عليه المستشرق فالزر هو ان الكندى ليس اول من رفض نظرية قدم العالم ، بل هناك فيلسوف مسيحي اسكندري عاش في القرن السادس الميلادى (اى قبل الكندى بثلاثة قرون) حيث يرى فالزر ان هذا الفيلسوف كان بدوره ينازع ويعترض على فلسفتي افلاطون وارسطو عند ما تكون مواقفها مناقضة لمبادئ الدين المسيحى ، وليس هناك من شك - فى نظر فالزر - من ان الكندى قد استخدم نفس الادلة والبراهين التى سبق ان استخدمها ذلك الفيلسوف المسيحى ، غير ان الغريب فى وجهة نظر فالزر هاته ، هو قوله ان أدلة يحيى النحوى قد رفضت بشدة من طرف الفلاسفة المسلمين اللاحقين على الكندى حيث يؤكد فالزر ، على ان الذى هوجم هو يحيى النحوى وليس الكندى ، واعتقد ان السؤال الذى يتبادر الى ذهن القارئ هو : كيف لم يوجد النقد الى الكندى الذى استخدم نفس أدلة الفيلسوف المسيحى ، كما يدعى ذلك فالزر !

غير انه من الاتصاف لامستشرق فالزر ان تسجل فى الختام ذلك التحفظ الذى عبر عنه بخصوص فلسفة الكندى ، وهو ان هذه الفلسفة فى جزئها الكبير ، لا تزال غير معروفة ، وغير مكشوفة ، وان ما يعتمد عليه فى الوقت الحاضر مجرد مخطوطات قليلة انقضت من الضياع من بين مؤلفاته العديدة المفقودة .

2 - القضايا التى طرحها فالزر عند تناوله لفلسفة الفارابى :

يصرح فالزر فى البداية بأنه سيجعل محور حديثه يدور حول مؤلف الفارابى المعروف باسم «مبادئ آراء اهل المدينة الفضلة» . واول قضية يطرحها ذاك التحفظ الاساسى الذى عبر عنه بخصوص الكلمة العربية المقابلة لكلمة CITOYEN . والمقصود بها عبارة (اهل المدينة) ، حيث يرى ان هذه العبارة يمكن ان تقود الى تاويل خاطيء ، فنقول انها تعنى نفس الشيء بالنسبة للعبارة اليونانية (مواطن اثينا) زمن افلاطون ، او مواطن الامبراطورية الرومانية . ومن ثم يرى فالزر ان اللغة العربية ابوسيطرة لا تمتلك مقابلا لهذه الالفاظ والمصطلحات اليونانية والرومانية ، ويرجع سبب ذلك الى ان

الدولة الإسلامية آنذاك غير قائمة على مساهمة أفرادها في تسيير شؤونها (15) واعتقد أن هذا التحفظ المعبر عنه من طرف فالزر مبالغ فيه ، ذلك أن القارئ العربي عندما يطالع عنوان كتاب الفارابي ، لا يمكن أن يذهب به الخيال بعيدا ، فيعتقد أن المقصود — كما يرى فالزر — بعبارة (أهل المدينة) هو ناس معنى مواطن أثينا ، أو مواطن الإمبراطورية الرومانية . أما ادعاؤه بأن اللغة العربية الوسيطة (أي زمن الفارابي) لا فهلك مقابلا للعبارة اليونانية والرومانية بسبب أن الدولة الإسلامية غير قائمة على مساهمة مواطنيها في تسيير شؤونها ، فيمكن أن نسأل بدورنا فالزر : ومتى كانت الدولة اليونانية زمن أفلاطون ، قائمة على مثل هذه المساهمة . ألم يعبر أفلاطون في كتاب «الجمهورية» عن طوبحه في إقامة مدينة فاضلة انطلاقا من واقع مخالف تماما لما جاء في مشروعه . ألم تكن تلك المدينة الفاضلة التي حلم بها أفلاطون مجرد انعكاس لفلسفته التالية التي ظلت على مستوى الأمل والتمنى ؟ إننا نعتقد أن الاشكال الذي طرحه فالزر بخصوص عبارة (أهل المدينة) لا يعكس سوى وجهة نظره الشخصية.

إن الفارابي — باعتراف فالزر — يهدف إلى وضع برنامج إصلاح للإمبراطورية الإسلامية ولنظام الخلافة فيها ، وذلك وفقا للنموذج الأفلاطوني كما ورد في كتابي «الجمهورية» و «أفانين» . ويرى فالزر أن كتاب الفارابي ليس موجها بالدرجة الأولى إلى زملائه الفلاسفة ، كما هو الأمر بالنسبة لشروحه العديدة لأرسطو ، بل هو موجه إلى أنصار الفلسفة ، وإلى الناس المهتمين لتلقى نتائجها وتشكيل سلوكهم وفتحها ، رغم عدم قدرتهم على التفاسف ، مع المهتمين ببعض المبادئ الفلسفية . ورغم أن الكتاب موجه إلى كل أولئك الذين لا يتعاطون بحساسات الفلسفة ، مهما كان الدين أو الجنس المقتسم اليها ، إلا أنه — كما يعتقد فالزر — ليس هناك من شك في أن الكتاب موجه بالدرجة الأولى إلى القراء المسلمين . ففالزر يعتقد بأن الفارابي قد حظى بجمهور مريض من القراء المسلمين في ذلك العصر ، وأن أعضاء الإدارة الحكومية ، أو ما يسمى بـ (الكتاب) وهم يمثلون نوعا من النقطة التعليمية ، لا كانوا يشكلون أغلبية قرائه (16) .

(15) المرجع السابق ، ص 59.

(16) - It. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 81.

يلخص فالزر الموضوع الرئيسى لكتاب الفارابى فى العبارات التالية :

«يوجد فى العالم تسلسل طبيعى ، قائم بشكل صارم ، وقد وهبت الطبيعة الجسم البشرى بنظام مماثل . من الواجب أن يقدم تسلسل من هذا النوع بداخل النفس الانسانية . غير أن قيامه يتعلق باختيار انتقائى ، صادر عن قدرة الانسان نفسه ، وليس اختيارا مضمونا من طرف الطبيعة ، فالعالم ليس محلا لصراع دائم ، او حرب او تغيير ، انه على العكس عالم منظم فى وثام ونظام عادل قائم على الاستحقاق والرتبة . واذا رغب الانسان فى بلوغ مرتبة الكمال ، وجب عليه ان يقتضى نظام العالم المتسلسل ، فالمجتمع لن يكون منظما فى مدينة دولية شاملة فاضاة ، الا باتباعه نفس النموذج الذى يمسر عليه العالم . ولن يصل الى السعادة والكمال والعقل داخل هذا المجتمع بأية وسيلة أخرى» (17) .

يؤكد فالزر ان الفارابى قد تميز ايضا بشخصيته الفكرية المستقلة تجاه التراث اليونانى الذى كان يميل أكثر فاكسر الى التوحيد ، ويستدل على ذلك بموقفين اساسيين للفارابى : الموقف الاول يتجلى فى وصفه للعلة الاولى باعتبارها علة فعالة ، مبرزاً هنا على أن تفكير العقل الالهى مركز على نفسه ، وناتج عن فكره النشيط الفعال . غير ان فالزر يختم كلامه بخصوص هذا الموقف الاول قائلاً بأن سياق هذا القول (قول الفارابى) يمكن أن يوصف كذلك بتعبير افلاطونى حديث ، وهو (انبثاق الوجود انطلاقاً من العلة الاولى) (18) . فهل يتصد انه استوحى هذا الموقف من الافلاطونية المحدثة ، انيس هذا يتناقض مع ما اكده فى البداية بأن ذلك الموقف يعكس استقلال فكر الفارابى !

اما الموقف الثانى للفارابى الذى نتجلى فيه — حسب فالزر — شخصية الفكرية المستقلة ، فيمكن فى مناقشة الفارابى فى التصيلين الاولين من كتابه ابعض الاسماء الالهية الاسلامية ، وبالتالي فى البرهنة على أن معنى هذه الاسماء معبر عنه جيداً فى التعريف الفلسفى للعلة الاولى . الا ان فالزر لا يتورع ايضا عن القول بخصوص هذا

(17) — نفس المرجع والمطبعة .

(18) — نفس المرجع ، ص 62 .

الموقف ، بأنه ربما كان هناك سلف مسيحي سبق الفارابي الى تفسير التصورات المسيحية مثل (الاب والابن والروح القدس) بنفس الطريقة التي نمر بها الفارابي الاسماء الالهية) ، غير أن فالزر لا يجد بدا من الاعتراف بأن معارفنا الراهنة لا تسمح لنا بالبرهنة على هذا الافتراض (19) .

أن أهم ما يلفت الانتباه في موقف فالزر من فلسفة الفارابي هو افتراضه وجود سلف يوناني ، وقف نفس الموقف الذي اتخذته الفارابي من نظرية الفيض الفلوطينية يقول فالزر : « أن سلف الفارابي قد جعل من العقل الفعال جوهرًا كونيًا والعقل الكوكبي العاشر في التسلسل التنازلي للعقول الكونية . لقد ربطه الإنسان في حالة كماله النهائي ، عند ما يصل عقله أقصى درجة ممكنة من النمو ، وهو العقل المسمى بالعقل الخارجى أو المكتسب ، في هذه المرحلة تقوم علاقة أو صلة بين الإنسان والعالم العلوى ، بين العقل المكتسب والعقل الفعال ، حيث تشكل وسيطاً بين العالم العلوى والتخالف والعالم السفلى ، عالم الضرورة » (20) . ويقول فالزر في موضع آخر : « أن الفارابي وكذلك سلفه اليوناني فيها اعتقد ، قد وقفا موقفاً يميزه في ذات الوقت عن كل من افلوطين واورغوريوس » (21) ، وقد أتيت بهذين النصين على سبيل المثال فقط ، ذلك أن القارىء لدراسة فالزر حول الفارابي لا يسهو إلا الاندهاش وهو يرى فالزر يبدأ على صفحات المخصصة لفلسفة الفارابي بعبارة من مثل (أن سلف الفارابي المفترض) (أن سلف الفارابي المجهول) ، ثم يستعرض على نحو من التفصيل ما كان يراه هذا السلف المفترض والمجهول . وينتهي بنا الاندهاش الى التساؤل الفالى : هل نحن أمام عرض لفلسفة الفارابي أم سلفه المفترض المجهول ؟

ومن الواضح أن هدف فالزر من كل ذلك هو الادعاء بأن فلسفة الفارابي إنما كانت بوحى من ذلك السلف اليوناني المزعوم . أن تاريخ الفلسفة بوجه عام لا ينكر أبداً مبدأى التأثير والتأثير الذى يحدث بين فيلسوف سابق وآخر لاحق ، فلا أحد يمكن أن ينكر أن فلسفة الفارابي الفيضانية كانت بوحى من نظرية الفيض التى سبق أن قال

(19) - لمرجع السابق ، ص 62 - 63 .

(20) - نفس المرجع ، ص 64 .

(21) - نفس المرجع ، ص 65 .

بها الفلوطيين الاسكندر . ولا احد ينكر كذلك ان مشروع الفارابي حول المدينة الفاضلة كان بالهلم من تأسفة افلاطون السياسية ، كما طرحها في كتابيه «الجمهورية» و «القوانين» . غير ان الفارابي قد استطاع ان يكسب تلك الجذور الفلسفية اليونانية ابعاداً جديدة تتلاءم والمصر الاسلامي الذي عاش فيه . الا انه يحق للمرء ان يتساءل عن الاساس الذي اعتمد عليه فلانز عند افتراضه وجود مثل يوناني عبر عن التفكير التي اوردها الفارابي في كتابه . فهل يقصد فلانز بذلك السلف ذلك الفلوطيين المجهول الهوية المدعو ديونسيوس الاريوباجي الذي لا تعرف منه اكثر من انه كان راهباً من رهبان اثينا في القرن الخامس والذي عوض في كتابين (الاسماء الالهية) و (الملاك السماوي) نمطاً مسيحياً للافلاطونية المحدثة (22) غير ان فلانز لا يصرح باسم ذلك السلف المزعوم .

يؤكد فلانز ان الفارابي — والسلف اليوناني قبله — يذكر امكانية اتحاد صومى حتى من النوع الذي قال به الفلاسفة العقلانيون كالفلوطيين ونور نوربوس . ومن ثم يعتقد ان هذا الترخيص تابع من موقف اسلامي محض ، وهو ان الفارابي لا يريد ان يعتبر كمومى ، فهو لا يؤمن بالاتصال المباشر الذي يقول به المتصوفة الميامون : وينكر عليهم اهتمامهم المفرط بالعالم الآخر . وهكذا فان الفارابي — حسب فلانز — «ياهتمامه باصلاح هذا العالم . وفي نفس الوقت الاعتراف للعالم الآخر ، يبدو اكثر قرباً من الروح الحقيقية الاسلام» (23) . ونحن نتفق مع فلانز بخصوص رفضه (اي الفارابي) التصوف كما فهمه المسلمون في عصره ، الا اننا نجد نوعاً من التصوف العقلي ادى الفارابي، يتجلى في موقفه القائل بان الانسان عندما يبلغ عقله انصاف درجة من الكمال ، يتصل بالعقل الفعال عن طريق الارادة .

مجل القول ان ريتارد فلانز يعتبر الموقف الفلسفي للفارابي موقفاً متميزاً مختلفاً عن موقف الكندي . فالفارابي يؤكد على الدور الحاسم للفلسفة . ثم ان موقفه — في نظره فلانز — ليس معادياً للإسلام ، فهو يفضل الفلسفة ينظر الى الاسلام بمنظار جديد على قرار

22 — مائة فكري : دراسات في الفكر العربي — دار الفكر — بيروت 1970 . ص 61
23 — R. Walter : L'Éveil de la philosophie islamique p. 72.

أفلاطون الذي حاول إصلاح الأخلاق والعادات اليونانية في مجملها دون أن يرفضها أو يخط من قيمتها . ان الفارابي - كما يرى فالزر - قد مزج في فلسفته بين عناصر أفلاطونية ، وأرسطية وأفلاطونية حديثة ، وذلك بهدف إصلاح واقع الحياة الإسلامية بكل مستوياتها ، ويتجلى ذلك في سعيه من أجل حل مشكلة (خلود العالم) التي أثرت من طرف الكندي والرازي من بعده . والفارابي - حسب فالزر - قد بدى مؤيدا للفرضية اليونانية المتأخرة ، التي ترى بأن العالم لم يخلق وأنه لن ينشأ أبدا . ان العقائد والمثل الدينية بالنسبة للفارابي ، تعبر كالفلسفة عن الحقيقة ، غير أن ذلك يكون في شكل رمزي ، تستطيع من خلاله العقول غير المتفلسفة أن تصل إلى إدراك جوهر الحقيقة المجردة . فخلود مثلا لا يفهم إلا من طرف الفلاسفة وحدهم ، أما غير الفلاسفة فيكتفون بإدراكه في شكل رمزي . فهم لا يستطيعون التفكير فيه إلا في شكل تقسم غير منقطع في الزمان . وهكذا يخلص فالزر إلى القول بأن موقف الفارابي اتجاه الفلسفة والدين نجده مبنيا - قبل الفارابي - عند كل من أفلاطون وأرواقين والأفلاطونيين المحدثين .

ثانيا : موقف ريتشارد فالزر من الفلسفة الإسلامية :

ان القارئ قد يستطيع تبين أهم ملامح موقف فالزر من الفلسفة الإسلامية من خلال تحليله لفلسفتي الكندي والفارابي ، باعتبارهما أكبر ممثلي هذه الفلسفة في العصر الوسيط . غير أن موقعه من الفلسفة الإسلامية عموما يبدو أكثر وضوحا في مدخل دراسته حيث يطرح فيه موقفه الخاص من هذه الفلسفة . وسأقسم الحديث عن هذا الموقف إلى قسمين ، نأتناول أولا رؤيته المنهجية في دراسة الفلسفة الإسلامية، ثم أعقب ذلك بالحديث عن موقفه الخاص من هذه الفلسفة .

1 - الرؤية المنهجية للمستشرق فالزر في دراسة الفلسفة الإسلامية :

قبل ان يطرح فالزر رؤيته المنهجية الخاصة في دراسة الفلسفة الإسلامية يبدى وجهة نظر عامة بخصوص هذه الدراسة ، فيرى ان هناك عدة أساليب لتناول موضوع كالفلسفة الإسلامية الوسيطة كما كتبت ودرست من طرف مستعربي العالم الإسلامي . ثم يبدى فالزر رأيه المصريح في حركة الاستشراق والمستشرقين فيرى أن تناولهم

لموضوع الفلسفة الإسلامية رغم اتخاذها ، أحيانا صبغة الحساد ، إلا أنه - وخاصة عند المستشرقين الغربيين - يتفهم في المفالة والعمق تبعاً لمصالحهم وأمزجتهم الخاصة : وتبعاً للظروف السياسية والثقافية وغيرها ، تلك التي سادت عصرهم ، والتي ستؤثر في وجهة نظر أجيالهم من بعد (24) .

يقول فالزر بالنص : «نستطيع في النهاية مهم الماضي في الحالة التي يكون في إمكاننا وضعه في علاقة مع تجربتنا الخاصة ، صحيح أنه من الواضح أن المستشرقين المحدثين قد سعوا جهدهم في توسيع معارفنا عن الحياة العربية بشكل عام ، والفلسفة العربية بشكل خاص ، غير أن التاريخ الحديث قد كشف لنا الماضي - والماضي الإسلامي بشكل خاص - في جو مختلف عن السابق . وهذا لا يعني أننا لا نطرح على الماضي نفس الأسئلة التي طرحنا قديماً - وأن كانت هناك بعض الأسئلة قد طرحنا لأول مرة - غير أننا نلح أكثر على بعض التساؤلات التي تقدر أكثر من أسلافنا أن من المهم إيجابها عنها» (25) ، يمكن أن نستنتج من هذا النص الهام والصريح قضيتين أساسيتين :

أ - اعتراف فالزر بأن حركة الاستشراق كانت تسمي جنباً إلى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت العصور التي عاش فيها أولئك المستشرقون . فلا يمكن إذن أن نفصل بين مائه دته من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها ، وبين ما أنتجه أولئك المستشرقون من دراسات حول الفلسفة الإسلامية .

ب - رغم اعتراف فالزر بما بذله المستشرقون من جهود بهدف تعريف الغرب بنهضة الحياة العربية عامة . والفلسفة العربية الإسلامية خاصة ، فإن التاريخ الحديث والمعاصر قد تجاوز دراسات أولئك المستشرقين . فالتاريخ الحديث والمعاصر - كما يقول فالزر - قد كشف لنا الماضي - والماضي الإسلامي خاصة - في جو مختلف ومغاير لما قدمه المستشرقون التقليديون :

(24) - المرجع السابق ، ص 6.

(25) - نفس المرجع ، ص 7.

وعكذا يرى فالزر بأن اختيار مواضيع الدراسة في مجال الفلسفة الإسلامية خاضع للظروف الخاصة بالمتحركة في بحوثنا ، تلك الظروف التي تختلف من جيل لآخر سواء كنا واعين بذلك أم لا ، ومن ثم ينتهي فالزر إلى الاعتراف صراحة بأن تجديد اهتمام المستشرقين المعاصرين بالفكر العربي الإسلامي تابع من الوضع الراهن لأوروبا المعاصرة . يقول فالزر : « أن عنصر التاريخ عنصر دائم لا يتغير مهما كانت وجهة النظر المتصور بها إليه ، وبالنسبة للفلسفة الإسلامية الواسطة لم يفتأ هذا العنصر في التبو ، نظرا لأن عددا متزايدا من النصوص المفقودة قد وجدت في كثير من المكتبات التي كانت مجهولة بالشرق الإسلامي ، فوجب علينا أن ننتظر دائها اكتشافات جديدة ، الشيء الذي يدعونا إلى التأكيد ، على أن أي نظرية نحاول إعطاءها اليوم عن الفلسفة الإسلامية أن هي بالطبع سوى محض للدراسة . هذا المدخل الذي سيعوض في المستقبل بنظرة أفضل » (26) .

أن المنهج الذي يتبناه فالزر في دراسته الفلسفة الإسلامية هو المنهج الفيلولوجي . وقبل الوقوف على بعض ملامح هذا المنهج عند فالزر بالذات ، نقف بعض الشيء وقفة عامة مع ما يسمى بالمنهج الفيلولوجي :

أن المنهج الفيلولوجي هو الذي يعتمد في دراسته لأي نكر وإيسة فلسفة على تحليل النصوص ، ونقدها وتقييمها ، والمقارنة بينها إذا ما وجدت هناك نصوص مقابلة لها في لغات أخرى . مع تحليل تلك النصوص إلى عناصرها الأولى وإرجاعها إلى نصوص سابقة (كما تم ذلك في تحليل نصوص فلاسفة الإسلام مثلا) .

أن الباحث الفيلولوجي يسعى إلى تصحيح النص القديم ودراسته في ذاته بمعنا كل التأويلات العديدة التي لا ملل منها ، أنه يجد في الدراسة الصارمة للنص فرصة ليس فقط لإعارة وتركيز انتباهه في شيء يقيني وثابت ، وإنما أيضا لكي يجد نفسه أمام شيء مقابل له ، جديد وأصيل في الوقت ذاته ، هذا الشيء هو النص في شكله الأول (27) . أن الاهتمام بتحليل الفيلولوجي اهتمام حديث يرجع

(26) - نفس المرجع ، الفصل 9 ، ص 9.

(27) - Lucien Braun : Histoire de l'histoire de la philosophie Ed. Ophrys, Paris 1973 p. 50.

الى بداية البحث في اللغات القديمة . فالباحث الفيلولوجي يعرف النصوص السامية واليونانية واللاتينية ، عين خلال التحليل الفيلولوجي النصوص القديمة ، ومن خلال القراءة الجديدة لها يصير من الممكن القول بان العصور القديمة تسمع صوتها من جديد (28) .

وبرى مؤرخ الفلسفة الفرنسي اميل برييه بان تناول الفيلولوجي قد بدا منذ حوالي سنة 1850 بفضل دراسات نقدية لنصوص مكتشفة ، وهذا العمل في الوقت الذي زاد من اطلاعا ، جعل من تلك الامحلت التي يزدهر بها مؤرخو العصر القديم ، لبحات يصعب بل يستحيل الاطمنان اليها (29) . وحسب المنهج الفيلولوجي ، فان الفترات التاريخية تتحيز بواسطة حوادث يقينية تسجل منها البداية والنهاية بواسطة طبيعة وحالة المصادر التي نعرف بها . ويورد اميل برييه مثالا عن ذلك فيقول : «تأخذ مثالا خامسا : كيف تختلف حالة مصادرنا النسبية حول الفلسفة القديمة بمؤلفاتها الاسمية الفادرة : عن حالة مصادر الفلسفة انوسيمية او الحديثة التي تفوق غزارتها النصوص . فذلك فان تحليل ونقد النصوص يجب ان ينبع في الحالتين مناهج مختلفة . ومن جهة اخرى فان نتائج الباحث الفيلولوجي - عندما يتعلق الامر بتحليل وتفسير فكر ما محاولا ادراكه عن قرب - هي نتائج مؤنسة في الغالب في انتظار اكتشاف جديد او تناول جديد» (30) .

ان النزعة الفيلولوجية تتبع منذ عصر النهضة الغربية منهجا صارما في تحليل النصوص ونقدها وفهمها . ولما برى الاسناد اركون ، فان هذه النزعة التي بوشر بها بحث ودراسة المؤلفات والنصوص الفلسفية اليونانية واللاتينية ، قد اهتم الكثير من الباحثين في دراساتهم للفلسفة الاسلامية ، غير ان صداها كان ضعيفا في الدراسات العربية .

حتى نتبين لنا هذه "نزعة الفيلولوجية" التي يتبناها فائزر في دراسة الفكر العربي الاسلامي نستعمل لقرء من كتابه الرئيسي في

(28) - المرجع السابق ، ص 50 .

(29) - Brehier : Histoire de la philosophie T. 1 - P.U.F. - Paris 1960 p. 28

(30) - نفس المرجع ، ص 28 - 29 .

اليونانية إلى العربية)، يقول : «... مما يخطر بترجمات المؤلفات التي بقيت بفضلها النصوص اليونانية ، يلزم أن تؤكد على قيمتها في كل حالة خاصة ، كذلك الأمر بالنسبة للمؤلفات الهامة جدا المنسوبة إلى الفلاسفة المسلمين ، سواء أكثرها أو أقلها أصالة . . . » .
 فهي توضح لنا أيمن نقط ، كيف وإلى أي حد نهم العرب الجانب التقني للبراهين الفلسفية لحسابهم الخاص ، بل أنها تمكننا من أن ندرك فضلا عن ذلك ، كل ما كانت تعنيه تلك الإنكار اليونانية بالنسبة للمسلم ، وكيف استطاع المسلمون انطلاقا منها ، الاستجابة إلى مشاكل عصرهم ، وذلك في حدود ومراهم مستقاة من الفلسفة اليونانية (31).

إن فالزر - كما سنرى فيما بعد - يعبر اهتمامها بالآثار للترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، وما دأب المنهج التلويولوجي - كما رأينا - يعتمد أساسا على دراسة النصوص وتحليلها ونقدها ، وطرق انتقالها ، ثم المقارنة بين النصوص الأصلية ومقابلها في لغات أخرى (إن وجدت ترجمات لها) ، فمن البديهي أن نجد فالزر يبنّي هذا المنهج . أنه كما يتضح لنا من النص السابق يؤكّد على أن الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية تعدّ النازل الحاسم في ميّانة كثير من المؤلفات والنصوص اليونانية الضائعة من جهة ، كما توضح الباحثة من جهة أخرى كيفية نهم العرب للفلسفة اليونانية ، وبشكل كيف استطاع المسلمون انطلاقا من تلك الفلسفة الاستجابة لمشاكل عصرهم .
 لذلك يرى فالزر أنه من المسلم به بصفة عامة أن الترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار من طرف الباحثين في الفلسفة الإسلامية ، وذلك عندما يراد مباشرة دراسات نقدية للكتب اليونانية الأصلية . وهذا النوع من الدراسة سيطبق - كما يقول فالزر - على النصوص التي لم يبق منها مخطوط يوناني يرجع إلى القرنين التاسع والعاشر ، وكذلك الأمر بالنسبة للنصوص العربية التي يبدو أنها احتفظت بترجمات جيدة للمخطوطات اليونانية القديمة التي انقضت في التراث اليوناني الوسيط اللاحق (32) . ومن ثم يرى فالزر من جهة أخرى أن تفسير المؤلفات اليونانية الضائعة في نصها الأصلي والمحافظة فقط في نصها

31) - R. Walzer : Greek into Arabic - Oxford - 1962 pp. 237-238.

32) - R. Walzer : L'Éveil de la philosophie islamique p. 28.

العربي ، ينحنا أيضا معرفة أكثر دقة بالمصطلحات اليونانية ، ومقابلها في العربية . وهذا ما أصبح يكتبه الباحثون اليوم بالإنجليزية . ان هذا التفسير من المحتمل ان يدون في المعجم التمهيدى الذى اقترحه فالزر نفسه . غير ان الدراسة المنهجية لثالث المؤلفات اليونانية المقصودة ليست - للأسف - ممكنة في الوقت الحاضر . كل ما يمكن فعله - كما يقول فالزر - هو ان يبقى اعيننا مفتوحة في انتظار اى اكتشافات جديدة ، كما وقع في حالة اكتشاف المخطوطات اليونانية بهصر . ويضيف فالزر قائلا : « اننا نتعلق بالخط ، وهذا الخط لم يسجلنا في السنين الأخيرة ، غير ان هذا التسويع من النصوص التى عرفت من قبلنا لم تخضع مع ذلك للتحويل كما لزم ان يكون ، ويرجع سبب ذلك الى قلة الباحثين المتبحرين في اللغتين العربية واليونانية » (33) .

ذلك بايجاز هو بعض ملامح منهجية فالزر الفيلولوجية في دراسة الفكر العربى الاسلامى وعلاقته بالفكر اليونانى . وان كانت هناك جوانب ايجابية في منهجيته هاته فهي ذلك التنوع في انكشافات والخبرات التى يطلبه فالزر من الباحث في الفكر العربى الاسلامى ، حيث يتعين على هذا الباحث ان يكون في الوقت نفسه هيبسيبا اى ملما بلغة اليونانية وفلسفتها ، ومستعمرا مهتما بالاسلاميات ، وفلسوفا وعالم اجتماع . ويرى الاستاذ اركسون ان ابحاث فالزر وان انتزعت الاعجاب والتأييد بفضل دقتها التقنية العالية فهي مع ذلك شمر في كثير من الحالات اعتراضات هامة : فمرغم ان فالزر يظل واميا بالجو النقدي الخاص بالفلسفة الاسلامية ، ورغم انه يسعى الى بيان كيف ان المسلمين استجابوا لقضايا ومشاكل عصرهم ، فان مقارناته الدقيقة بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم اليونانية ، وكذا اهتمامه الكبير باعادة النسل التاريخى للأفكار ، كل هذا قد نتج عنه مكر للانطلاقة الحيوية للفكر الاسلامى ، واهمال لكثير من القضايا الاساسية الهامة في هذا الفكر ، وبالتالي اميل لاصالة مصادرها، وكما يرى اركسون فان التحليل الفيلولوجى للترجمات العربية ، رغم ضرورته في هذا المجال فان الدراسة المتعمقة والقراءة الشاملة اى القراء الاستنبطية والاجتماعية لم

(33) - نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الوقت ذاته يلزم أن نحظى بالأولوية ، خاصة عندما يتعلق الأمر
بتموضع كتيبت مباشرة باللغة العربية (34) .

وأخيرا نقول أن ظاهرة انتقال التصوُّص الفلسفية من اليونانية
إلى العربية عن طريق الترجمات التي بوشرت في العصر الوسيط ،
وإن كانت تتطلب دون شك تحليلا فيلولوجيا لا غنى عنه ، فإن الضرر
— للأسف — لا يظل آمنا لمنهج ، وإنما ينحدر به إلى مزالق
خطيرة تؤدي به إلى الخروج عن المنهج نفسه ، والسقوط في ادعاءات
خطيرة ستعرض لها فيما بعد .

2 — موقف فالزر الخاص من الفلسفة الإسلامية :

يقول فالزر في مدخل دراسته : «أود أن أنصح عليكم
اعتبار الفلسفة الإسلامية — بغض النظر عن أهميتها الخاصة — كمرحلة
لا يمكن إهمالها — من تاريخ الحضارة العربية ، وحتى أبسط أكثر ،
مرحلة من مراحل الحضارة الأوروبية الغربية ، قاصدين هنا تلك التراث
الهام الذي تعلم جميعا أنه يتميز عن معتقدات الهند والصين ،
والذي تكمن شاعنته في مزيج من الأدب ، اليهودية والمسيحية والإسلام .
وفي الموقف اليوناني المخالف جذريا عن الحياة الإسلامية عموما ،
ويشكل خاص الفكر الأفلاطوني والأرسطي» (35) .

يبدو من خلال هذا النص أن فالزر ينظر إلى الفارغة الإسلامية
نظرة خاصة يمكن أن تميزه عن نظرة المشرقين التقليديين : وذلك
من خلال تأكيد على أن هذه الفلسفة يجب اعتبارها كمرحلة هامة من
مراحل تاريخ الحضارة الأوروبية الغربية . ودون أن ندعى إصدار حكم
نهائي على هذا الموقف يمكن القول بأن هذا الموقف من الأسف من الأسف
الإسلامية يميزه — إلى حد ما — عن أصحاب النزعة المركزية الأوروبية:
الذين يسرون أن تاريخ الحضارة الإنسانية ما هو إلا تاريخ الحضارة
الأوروبية متجاهلين أي دور للحضارات السابقة أو المواكبة للحضارة

34) - M. Arkoun : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe. J. Vrin,
Paris 1970 p. 124.

انظر أيضا مقالته مجلة :

M. Arkoun : Arabica, Tome 20 Fascicule 3 pp. 318-319

35) - H. Walzer : L'Éveil de la philosophie islamique pp. 7-8.

الأوروبية . فغالزير يرى أن اعتبار الفلسفة الإسلامية كمرحلة هامة من مراحل الحضارة الغربية يجعل الغرب أكثر وعياً بوحدة تراثه المتناصل من الكتاب المقدس والتراث اليوناني ويزيدهم معرفة بهذا التراث في خط سيره غير المتقطع منذ نهاية العصر التقليدي القديم حتى أيامنا هذه . ومن ثم ينتهي بالزور إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية ربما يمكن اعتبارها كحلقة هامة في سلسلة التراث الحضاري الغربي (36) .

ورغم ما أشرنا إليه سابقا من أن لاسرر يقف موقفا معارضا للنزعة الأوروبية المركزية ، فإنه يجب الوقوف مع رأيه هذا في الفلسفة الإسلامية بكثير من التحفظ ، ذلك أنه ينظر إلى التراث الأوروبي الغربي نظرة لا تخلو من الزهو والاستعلاء . فهو يرى أن الفلسفة الإسلامية تمثل مرحلة هامة من مراحل الحضارة الأوروبية الغربية) ويؤكد على هذا التعبير الأخير ، فينظر إلى هذه الحضارة في سيرها اللامتنقطع ، ابتداء من العصر اليوناني التقليدي إلى غاية العصر الحاضر ، بينما كان الأجدر أن يعتبر الفلسفة الإسلامية ، كمرحلة أو حلقة هامة في سلسلة التراث الحضاري الانساني ، وليس الأوروبي الغربي فقط . على اعتبار أن هذا التراث الحضاري الانساني يشمل تراث حضارات انسانية مختلفة ، تواجدت أو تعاقبت على مر العصور . وبذلك يمكن اعتبار الفلسفة الإسلامية كحلقة هامة في سلسلة التراث الفلسفي الانساني عموما ، وليس — كما عبر غالزير — كحلقة في سلسلة التراث الأوروبي الغربي . ويمكن أن نخلص تبريرات موقف مالبر حين يتكلم على لسان المستشرقين والدارسين المعاصرين فيقول : «إننا بدائنا بتباعد تدريجيا عن ذاك الإدراك الذي يجعل من العصر الوسيط عصر الظلمات ، ومن جهة ثانية بدائنا بتقديرنا الأفضل منجزات الحضارة الرومانية المتأخرة سواء في الغرب اللاتيني ، أو الشرق اليوناني . إن موقف الغرب اتجاه الحضارة الإسلامية قد تغير أيضا بشكل عميق ، حيث بدأ هذا الموقف يبتعد ميلًا أكثر إلى اعتبار الحضارة الإسلامية ككل قائم بذاته ، ولم يعد المستشرقون المعاصرون — في نظره — ينظرون إلى الإسلام نظرة متعالية كما فعل كثير من أسلافهم ، أو ينخفوا موقفا متنازلا عندما يعتبرون هذه الحضارة الأجنبية حضارة امتدت خلال الفترة التي نهم

الغرب ، من القوقاز والهند حتى جبال الـبريقس في الشبهال الغربى (37) .

ان مالزير يرى بان الظهور الاول للفلسفة الاسلامية كان فى القرن التاسع الميلادى ، وهذه الفلسفة لا زالت - فى نظره - مستمرة الى اليوم فى مناطق من العالم الاسلامى والتي لم تغتلب اوضاعها بفعل اثر الفكر الغربى الحديث خلال القرنين التاسع عشر والعشرين (38) ، فالزير يعرض هنا رأيا سبق أن اشرفنا اليه عند مناقشة تحليله لفلسفة الكندى حين اعتبر هذا الأخير أول فيلسوف عربى منكرًا لظهور أى عمل فلسفى خلال العصر الاموى ، ومنكرًا بالتالى لتأثير المجهودات الفلسفية التى سبقت الكندى . ويرى مالزير ان الفلسفة الاسلامية الوسيطة قد كتبت عموما - وليس على سبيل الحصر باللغة العربية ، وبشبهها بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط الشرقى . كتبت باللاتينية . فهناك بالنسبة للفلسفة الاسلامية مقالات فلسفية منذ عصر ابن سينا كتبت باللغة الفارسية ، كما ان الفلاسفة اليهود قد استعملوا العربية والعبرية . لذلك يفضل مالزير تعبير (فلسفة اسلامية) على تعبير (فلسفة عربية) على اعتبار ان فلسفة العرب (وكذا بعض الشعوب التى تتكلم وتكتب بالعربية) ليست بفلسفة لادوية موجهة ضد الدين القائم ، ولا هى بفلسفة انحصرت فى مسائل خاصة اعتبرها قدماء الشكاك وبعض الفلاسفة التحليليين الموضوع الوحيد المشروع للعقول المتفاسفة (39) .

يقول مالزير بالنص : «لقد هدف الفلاسفة المسلمون بوسائل مختلفة ، الى اعطاء عرض عقلانى عن التراث الدينى، الذى تأصلوا فيه ، وهم لم يقدموا ثقافة دنيوية ، انهم انصار للفلسفة التوحيدية» (40) .

ان مالزير يصدر هنا حكما عاما على جميع الفلاسفة المسلمين ، ويؤكد ان كل منهم كان هو محاولة اعطاء عرض عقلانى عن تراثهم الدينى ، ومن ثم يذهب الى حد القول بان هؤلاء لم يقدموا ثقافة دنيوية ، بل كانوا انصارا لما يعرف بالفلسفة الالهية التوحيدية . والواقع انه لا يمكن ان ننكر بان بعض الفلاسفة المسلمين حاولوا

37) - R. Walzer : L'Éveil de la philosophie islamique p. 8

(38) - نفس المرجع والمنحة .

(39) - نفس المرجع ، ص 10 .

(40) - نفس المرجع والمنحة .

أن يوفقوا بين الثروات الفلألى ومعطيات ثرائهم اأدبنى ، وذلك على أساس فلسفى عقلانى . غير أنه من الإجحاف أن نحكم بأن كل الفلاسفة المسلمين لم يعطوا فلسفة وثقافة دنيوية ، أن فالزر هنا يبدو أنه يتناقض مع ما يؤكد به بخصوص فلسفة الفارابى مثلا . حيث أنه أكد أكثر من مرة بأن الفارابى كان يضع نصب عينيه عددا رئيسيا، ألا وهو إصلاح نظام الخلافة الإسلامية، وبالتالي إصلاح المجتمع الإسلامى، ليس هذا الهدف فى حد ذاته بشكل — أن صح التعبير — موافا لدنيويا ؟

ويطرح فالزر السؤال التالى : كيف أدرك المسلمون الفلسفة اليونانية ؟ بعد أن يرى أن كلمة (فلسفة) مشتقة من اللغة اليونانية يرى أن عبارة (فلسفة) ليست مأخوذة عند المسلمين بالمعنى الذى نفهمه عندما نتكلم مثلا عن فلسفة هندية أو صينية أو فرنسية أو ألمانية ، بل أن الأمر يتعلق بالفلسفة اليونانية التقليدية غير منظور لها فى مجملها ، بل فى واحد من تروعها الأكثر تميزا وأهمية . أما عبارة (يونانية) فهي لا تدل فقط على أن هذه الفلسفة قد كتبت باللغة اليونانية ، بحيث أن المسلمين الذين اهتموا بها وجب عليهم أحد أمرين : أما تعلم اللغة اليونانية ، وهذا ، لم يفعله — فى نظر فالزر — أغلبية الفلاسفة المسلمين ، وأما وضع تراجم المؤلفات والنصوص اليونانية إلى اللغة العربية ، وهذا ما حدث على نطاق واسع . على أن كلمة (يونانية) كما يرى فالزر تعنى فى ذات الوقت أن هذه الفلسفة تأخذ مصدرها وتطورها من الدين اليونانى ما قبل المسيح ، ومن الموقف اليونانى اتجاه الحياة عموما ، ذلك الموقف المختلف تماما عن مواقف وأوضاع حضارات الشرق الأوسط القديمة : فالاعتراف بالقدره المطلقة للالهية وخضوع الإنسان المطلق أمام العالم الإلهى كانت — حسب فالزر — من الأمور المؤكدة فى حضارات الشرق الأوسط . أما اليونانيون فيؤمنون بقدره واحدة هي قدره العقل الإنسانى ، فهم ، كما يرى فالزر ، يرفضون كل معرفة مزعومة خارقة لاطبيعة . فقد اعتقد هيپوقراط (أحد الأطباء اليونان) أنه من الممكن كشف الأسباب الحقيقية للأمراض ، ومن الباطل أن نجعل المسؤول عنها قدره الإلهية المطلقة (41) .

41) - R. Weizer : L'Eveil de la philosophie islamique pp. 10-11.

ان فالزر يبدو هنا وكأنه يضع العقيدة العربية والاسلامية عموما في مقابل العقلية اليونانية ، فبينما الاولى ترنر - في نظره - الى الخضوع للقدرة الالهية المطلقة نجد الثانية تعتز بإيمانها بقدرة العقل كمصدر وحيد للمعرفة ، وترفض من ثم أى معرفة خارقة مزعومة ، وحتى وان سلمنا مع فالزر بأن المظهر العام لحضارات الشرق الاوسط هو الاعتراف والتسليم بالقدرة الالهية المطلقة ، وخضوع الانسان للعالم الالهى فهل هذا في حد ذاته يعد عائقا يمنع الانسان من ممارسة أى نشاط عقلى فلسفى ؟ حتى وان سلمنا من جهة أخرى باحترام اليونان العقل الانسانى كمصدر المعرفة ، فهل احترم الفلاسفة اليونان حدود قدرات هذا العقل ، ام انهم تجاوزوا تلك الحدود بجعل هذه القدرة تدعى معرفة ما وراء المشاهد والمحسوس وبالتالي معرفة اعالم المثل المفارق لعالم الواقع . فهل صحيح انن ان الفلاسفة اليونان - كما يرى فالزر - رفضوا كل معرفة مزعومة خارقة للطبيعة . فهو يستند في موقفه هذا الى موقف أحد الأطباء اليونان وهو هيبوقراط (حين رأى انه في الامكان كشف الاسباب الحقيقية والطبيعية لمرض ، ومن ثم انكر ان يكون المسؤول عنها قوى غيبية) . لفالزر يستشهد بموقف هذا الطبيب ويعينه على مواقف جميع الفلاسفة اليونان !

ويطرح فالزر السؤال التالى : في ماذا تكمن هذه الفلسفة اليونانية التى حاول المسلمون استيعابها ؟

ان هذه الفلسفة - في نظره - عبارة عن خلاصة ، او مختصر تعينى للمدارس الفلسفية اليونانية للامبراطورية الرومانية المتأخرة ، ذلك المختصر انذى وضع بعد افلوطين ، وخاصة من طرف تلميذه الشارح ثورموريوس ومن طرف آخرين في بداية القرن الرابع الميلادى ، وقد استمر تدريسه بطريقة او باخرى في اماكن اهل الاصل اليونانى ، في الشرق الاوسط ، والتي سقطت منذ القرن السابع (الميلادى) تحت السيطرة الاسلامية . وقد كانت هذه الخلاصة معتمدة اساسا على مؤلفات افلاطون وارسطو (42) .

ان فالزر يؤكد دائما على ان تلك المؤلفات اليونانية قد

(42) - نفس المرجع ، ص 11 .

فهت من طرف المسلمين كما فهمها شراح المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، حيث كان من المسلم به عموماً — حسب فالزر — في هذه المدارس أن آراء كل من أفلاطون وأرسطو قد كانت إما مطابقة أو يكمل بعضها البعض الآخر . وكما يرى فالزر فإن الأمر لا يتعلق بفاسدة انتقائية تفتقد القوة — كما قيل أحياناً — بل يتعلق الأمر بمزيج حقيقى لعناصر عديدة ذات مصادر مختلفة (43) . وبمثل القول أن الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب هي بالدرجة الأولى علم اللاهوت الطبيعى ، وقد أخذها المسلمون وفق التطور الذى اتبعه ، أى منذ أصولها الإيونية إلى غاية «قوانين» أفلاطون و «ميتافيزيقا» أرسطو ، ثم عرفت هذه الفلسفة شكلها النهائى ، في تعاليم المدارس اليونانية المتأخرة (44) . غير أن هذه الفلسفة وإن كانت مدعومة بواسطة لاهوت طبيعى ، ونظرية ميتافيزيقية عامة عن الوجود ، فهي ليست متحصرة في هذا المجال وحده بل هي تشمل كذلك المنطق المورى ، ومجادلات حول طبيعة الخطأ ، والبراهين الجدلية الخالصة ، والبلاغة ، كما تشمل أيضاً العلوم الطبيعية أى المبادئ الأساسية للفيزياء والفلك وعلم الأرصاد وعلم الأحياء وعلم النفس ، وكذا علم الأخلاق والسياسة . أنها إذن — كما يرى فالزر — تكاد تكون فلسفة موسوعية بهذا بكل ما يستحق أن يعرف .

ويؤكد فالزر أن هذه الفلسفة قد درست في مجموعة من الكتب ، وهذه الكتب تشمل إما المؤلفات الأصلية لأفلاطون وأرسطو ، وكذلك الشروح والتعليقات حول هذه المؤلفات ، وإما المؤلفات الأصلية المماثلة الصادرة عن الفلاسفة اليونان المتأخرين ، يقول فالزر :

«أن هذه المؤلفات اليونانية أبعد أن تكون معروفة لنا في مجموعها ، فبعضها لا يمكن معرفته إلا بفضل المؤلفات المنسوخة من طرف العرب الذين استخدموها في شكل تراجم . فهذه المجموعة من الكتب والمختصرات الفلسفية ، كانت قد ترجمت إلى العربية خلال القرنين الأولين من الخلافة العباسية ، أى بين سنتي 800 و 1000 م وهذه التراجم صحيحة بشكل عام» (45) .

(43) — نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(44) — نفس المرجع ، ص 12 .

(45) — نفس المرجع ، ص 12 — 13 .

أن فالزرر يعترف هنا بقيمة الدور الذي لعبه العرب في نقل التراث اليوناني إلى العربية ، بل أنه يذهب صراحة أن حد القول بأن مؤلفات الفلاسفة اليونان المأخوذين لم تصل إلى الغرب اللاتيني إلا بفضل الترجمات العربية لظلم المؤلفات ، ثم يصدر حكمه على مدى صحة تلك الترجمات ، فيرى أنها ترجمات جيدة ويستند في تقويمه ذلك إلى أن المترجمين العرب والمسلمين قد تمكنوا من الالتقاء ببعض المثقفين اليونانيين في بعض مدن مصر وسوريا وغيرها ، إذ أنهم قد اُسلدوا كثيرا في تلك الفرس ، حيث أن عددا من النصوص الفلسفية اليونانية ، كنصوص الخاصة بالطب والرياضيات والجغرافية كانت قد ترجمت ، بل أن بعضها قد ترجم عدة مرات .

يقول فالزرر : « أن ما استطاع الغرب اللاتيني الأروبي معرفته من هذه النصوص اليونانية قبل سنة 1200 م ليس ذا بل ، يعد تقريبا لا شيء إذا ما قورن بخزانة الترجمات اليونانية التي استطاع العرب تنقلها » (46) . وكما يرى فالزرر ، خلال هذا العصر ، نرى أن التراث اليوناني المركز منذ ذلك العصر حول القسطنطينية قد امتد حتى القرن الخامس عشر ، غير أن عددا من النصوص التي قراها العرب في شكل ترجمات لم يعد نسخها مرة أخرى خلال العصور البيزنطية الأخيرة ، وقد بقيت تلك النصوص بفضل الترجمات العربية ، أو العربية اللاتينية ، أو العربية العبرية ، ويعبر فالزرر عن رأيه في الترجمات العربية فيقول : « ... ولا يوجد شيء مماثل في الأهمية ، ولا في العمق للترجمات العربية من اليونانية » ويمكن أن نستنتج من كلام فالزرر أن حركة الترجمة التي بثرتها العرب والمسلمون في العصر الوسيط كانت ذات غايدة مزدوجة : فمن جهة قد نقلت التراث اليوناني المتأخر إلى الغرب ، ومن جهة ثانية ، صلت وحفظت نصوصا يونانية انتقدتها الغرب اللاتيني في ذلك العصر وفي هذا الصدد يقول فالزرر صراحة : « وبذلك فنحن في الغالب مدنيون العرب لاستمانتهم وصيانتهم النصوص اليونانية المفقودة » (47) .

ورغم هذه الاعترافات الصريحة من طرف فالزرر بما قام به العرب

(46) - نفس المرجع 4 ص 13 .

(47) - نفس المرجع والمصحة .

والمسلمون من فور همام بنقلهم التراث اليوناني إلى العربية ، وبالتالي صيانتهم لجزء هام من ذلك التراث ، ونقله فيما بعد إلى الغرب ، أقول رغم ذلك كله يجب ألا ننساق مع ما ترمي إليه تلك الاعترافات من مرامي خطيرة . ذلك أن فالزر يظن إلى ذلك الدور الهام الذي قام به العرب والمسلمون (نظرة خاصة) تنتهي به إلى الاقرار بأن حركة الترجمة في العصر الوسيط تعد العامل الحاسم في نشأة الفلسفة العربية الإسلامية ؛ يتساءل فالزر : لماذا يجب أن نعير انتباهنا إلى الترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، وإلى مختلف مدارس المترجمين ، عندما نعهد إلى دراسة نشأة الفلسفة الإسلامية وتقدير قيمتها النهائية ؟

يجيب فالزر عن هذا التساؤل الغريب ، الذي لا يخلو من تعسف ، فيرى أن الفلسفة العربية أو بالأحرى الفلسفة الإسلامية المكتوبة بالعربية ليست بمرحلة طبيعية جديدة من تاريخ الأدب العربي ، كما كان عليه الأمر بالنسبة للظهور الأول للفلسفة اليونانية الكلاسيكية في اليونان ، أن نشأة الفلسفة الإسلامية كانت نتيجة لظروف تاريخية خاصة : فهناك الفتح الإسلامي لمناطق ثقافية أكثر تقدماً في الإمبراطورية الرومانية في الشرق ، ثم من جهة أخرى هناك الوضع السياسي والديني الذي شهدته القرن الأول للخلافة العباسية . أن الأمر يتعاقب — في نظر فالزر — باستيراد تراث اجنبي . بالفلسفة الإسلامية قد كانت ملزمة بأن تصارع حتى تنزع حق الاعتراف لها بالوجود ، رغم أنها قد حظيت ، خلال فترة من الزمن ، بالدعم الرسمي للدولة ، ثم أن الفلسفة اليونانية — في نظره — لم تكن مفروضة على المسلمين ، بل أن الترجمات قد بوشرت لأن المسلمين قد قرروا عن طواعية ادخال تراث اجنبي إلى التراث العربي (48) . أن الفلسفة المسلمين ، كما يرى فالزر ، قد اعتبروا الفلسفة اليونانية كقصر يجمع كنوز الحقيقة الشاملة ، بل كنوع من كتاب هنيئى مقدم . ودون أن يباشر المسلمون انفسهم تعلم اللغة اليونانية ، كانوا — في نظره — (أكثر ميلاً ورغبة) في مباشرة الترجمة على كبر سعيد . ومن هنا ينتهي فالزر إلى ادعاء خطير يرى أن الفلسفة الإسلامية مقتبسة ومستمدة

(48) — انظر فصل (الترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية) نفس المرجع السابق ص 21.

من تلك الترجمات (49) وهذا الرأي الخطير يذهب شينا الخطر ألا وهو اعتبار العقليّة العربية ذات طبيعة خاصّة ، مختلفة عن العقليّة اليونانيّة . ولكي يزكي فالزر أدعاءه هذا يستند الى بعض ما يعتبره (واقع تاريخية) تؤكد وجهة نظره التي تؤكد تلك الاختلاف الجوهرى بين العقليتين : فهو يرى ان قديما الرومان عند اتصالهم بالحضارة اليونانية في القرن الثالث ق. م وبعدد سلكوا مسلكا مخالفا تماما عما فعله العرب ، فالرومان انفسهم قد تعلموا اليونانية ، ولم يعتمدوا على المترجمين ، وقد ظل المثقفون الرومان مزدوجي الثقافة الى غاية القرن الثانى الميلادى وبعدد ، به ان الامبراطور انرومانى مارك أوريل MARC AURELE قد كتب ، ولله النفس الشهير بلغة يونانية جيدة ، كما ان كاليان GALIEN رافلوطين قد درسا على روما باللغة اليونانية ، ونفس الشيء حدث بالنسبة للغربيين منذ عصر النهضة الايطالية ، فقد كلّموا انفسهم — ولا زالوا — عناء قراءة الفلاسفة اليونان في النص اليونانى الاصلى . أما العرب فهم — في نظر فالزر — لم يفعلوا شيئا من ذلك ، بل باثروا ترجمة أكثر ما يمكن من النصوص الفلسفية والعلمية التى الذى لم تفعله اى امة من قبل . ثم ان قديما اليونان لم يعيروا — في نظره — اية اهمية للترجمات حيث لا توجد اى ترجمة يونانية لنصوص مصرية او فارسية رغم العلاقات الوثيقة التي كانت تجمع بين حضارات الشرق الاوسط القديم واليونان ، فلم يترجم اى مؤلف لاتينى الى اليونانية قبل نهاية العصر الوسيط . أما ترجمة النوراة الى اليونانية فقد كانت تمثل قسى نظر فالزر ، حدثا استثنائيا مريدا . وهي فصلا عن ذلك قد بوشرت من اجل اليهود المصريين الذين لم يكونوا يستطيعون فهم الكتاب المقدس بلغتها العبرية الاصلية (50) !

ولم يتغير هذا الوضع في الغرب اللاتينى ، الا عندما انحطت تماما المعرفة باللغة اليونانية ، خلال القرنين الرابع والخامس (م) حيث يمكن الحديث عن مترجمين لامعين أمثال ماريوس مبيكتور ينوس Marius Victorinus الرابع وبويس Boèce في بداية القرن السادس ، ورغم هذا الاعتراف الصريح من طرف فالزر ، انه يرى ان ترجماتهم لم تغط الا حقلًا محدودا

(49) — نفس المرجع ، ص 22 .

(50) — نفس المرجع والصفحة .

حيث ان اولئك المترجمين لم يكونوا — في نظره — سوى نماذج منعزلة لم يخلفها احد من بعد (51) .

وهكذا ينتهي فالزر الى القول بان موقف المسلمين لم يستطع ان يكون هو نفس موقف المسيحيين تجاه الفلسفة اليونانية : نالقــــران العربى والتراث الفلسفى اليونانى شيئان مختلفان مبتعد احدهما عن الآخر . فامكانية الوفاق بين الفلسفة والاسلام ، لم تكن واضحة اطلاقا في البداية ، هذا في الوقت الذى نجد فيه الصلة موجودة بين الفلسفة الوثنية والثورة منذ زمن اللاهوتيين اليونان في العصر البيزنطى، حتى قبل ان تباشر اى ترجمة الى اللغة السوربانية . وهكذا تخلص الى ان فالزر يسود من خلال سرده لكل تلك (الوقائع) ان ثبتت لدى النهاية بان اهتمام العرب بحركة الترجمة : وقيامهم بذلك الدور العام في نقل التراث اليونانى الى العربية ، لم تكن تلبية احتياجات اجتماعية وثقافية تهدف الى الاطلاع على معارف الفكر الانسانى في ذلك العصر ، وانما كان ذاك ايضا تعبيرا عن (عقلية) ذات طبيعة خاصة تختلف عن العقلية اليونانية وبالتالي فهي تختلف عن العقلية المسيحية والغربية عموما .

اعتقد أننا قد أصبحنا — في حدود هذا المقال — على بيته من موقف فالزر الخاص من الفلسفة الاسلامية ؛ ونحن نكون في الختام فكرة عامة عن هذا الموقف يمكن ان نجمله في العبارات التالية :

ان الفلسفة الاسلامية مرحلة من المراحل الهامة التى لا يمكن تجاوزها واهمالها في تاريخ الحضارة الاروبية العربية ، وهى تراث قائم بذاته يتميز عن تراث الكثير من الامم ، حيث ان الكاثر الاسلامى تكمن قاعدته في مزيج من الاديان ، اليهودية والمسيحية والاسلام . والفلاسفة المسلمون قد هدنوا الى اعطاء عرض عقلانى عن تراثهم الدينى ، فهم لم يقدموا فلسفة تنبؤية ، بل هم — على حد تعبير فالزر — انصار لفلسفة التوحيد . اما بخصوص استجابة الفلاسفة المسلمين للفلسفة اليونانية ، فان فالزر يرى بان هؤلاء لم ينجسوا بكل جوانب تلك الفلسفة ، بل اخذ باهتمامهم جانب خاص منها يعد اكثر تميزا عن غيره ، وهذا الجانب هو اعلم اللاهوت الطبيعى

(51) — المرجع السابق ، ص 23 .

الذي تبنوه بعد أن تلقوه من اليونان ، ثم نقلوه إلى التيارات
الإسكندرانية للتقديس . كما استفاد منه أيضا أصحاب اللاهوت
النسطورية المعروفين باسم (المعتزلة) . أن الفلسفة اليونانية كما عرفها
العرب عبارة عن خلاصة لتعاليم المدارس اليونانية المتأخرة . وقد أخذها
المسلمون وفق المسار الذي عرفته ابتداء من أصولها الإيونية إلى غاية
«قوانين» أفلاطون و «ميتافيزيقا» أرسطو إلى أن عرفت مظهرها النهائي
لدى المدارس اليونانية المتأخرة .

ما الذي يمكن استخلاصه إذن من موقف هذا المستشرق المعاصر
من الفلسفة العربية الإسلامية ؟

اعتقد أن الفقيه لدراسة ملزر عن الفلسفة الإسلامية يستنتج
وجود ناظم مشترك تتحور حوله جميع القضايا والآراء التي عبر عنها
سواء غيبيا يخص تحليله الفلسفي الكندي والفارابي ، أو بانسبة لموقفه
في هذه الفلسفة بشكل عام . هذا الناظم يتجلى غيبيا يلي :

أن المدارس اليونانية المتأخرة ، المتمثلة في الأفلاطونية الحديثة ،
وبالتالي في شروح تلك المدارس الفلسفية اليونانية ، كشروح بروكلير
ولورغوبوس وغيرها ، هي التي شكلت مواقف الفلاسفة المسلمين :
فالكندي مثلا حين حاول البرهنة فلسفيا على خلق العالم من عدم
يفعل تسعة الأهمية مطلقة تدور في نظر ملزر - موقفا يميزه عن
مواقف الفلاسفة اليونان ، بل وعن الفلاسفة المسلمين اللاحقين أيضا ،
غير أن ملزر - وهذا ما يهينا بهذا الصدد - يؤكد أن موقف الكندي
هذا سبق أن عبر عنه من طرف فيلسوف مسيحي أسكندري يدعى
يحيى النحوي ، حيث أن هذا الأخير يجيز ما كان يعارض أفكار كل من
أفلاطون وأرسطو حين تتعارض مع مبادئ الدين المسيحي ، وذلك يؤكد
ملزر بأن الكندي قد استخدم نفس أدلة فلك الفيلسوف المسيحي
ليبرهن على نظرية (الخلق من عدم) . ولناخذ بهذا مثل الفارابي أيضا :

أن ملزر يؤكد على أنه فيلسوف يميز بشخصية فكرية مستقلة ،
مستدلا على ذلك بموقفين ، موقفه من العلة الأولى ، وموقفه من بعض
الاسماء الإلهية : إلا أنه كما رأينا في السابق يورد الموقف الذي
الأفلاطونية الحديثة (المسيحية) : ويرجح بالنسبة للموقف الذاتي - وجود

سلف لمسيحي) الفارابي نسر التصورات المسيحية بتفصيص أثرية التي
نسر بها الفارابي الاسماء الالهية الاسلامية (52) .

نخلص من كل ما تقدم الى نتيجة هامة بخصوص موقف المستشرق
غالزر من الفلسفة الاسلامية تنضاف الى ذلك الناظم المشترك الذي
اشرنا اليه آنفا ، بل ربما كانت هذه النتيجة الاخيرة جزء لا يمكن تفصله
عن ذلك الناظم . هذه النتيجة التي نستخلصها من موقف غالزر هي ان
الفلسفة المسيحية التي تمثلت في المدارس اليونانية المتأخرة لدى كل
من يحيى النحوى والتدريس فونيس ، وكذا (السلف المسيحي) المفترض
من طرف غالزر . هذه الفلسفة المسيحية هي التي باورت مواقف
الفلاسفة المسلمين بها تبهم الكندي والفارابي وغيرها . وهكذا نخاض
الى ان غالزر يسود افئذ القاريء بان المدارس الاملاطونية الحديثة
التي عرفت بالامبراطورية الرومانية ، وبالتالي فان تلك الفلسفة
المسيحية التي انضوت تحت لواء المدارس اليونانية المتأخرة : قد كان
لها الفضل الكبير والدور الحاسم في بلورة الفلسفة الاسلامية في
العصر الوسيط . ان رؤية غالزر العامة للفلسفة الاسلامية لا تخلو
في الحقيقة من مواقف ايجابية ، وقد انصافنا غالزر ببسملنا لتلك
الاجليات التي تميز موقفه والتي من اهمها وعيه بالجو الخلس الذي
تميزت به الفلسفة الاسلامية ، وتأكيد بالذلي على ان الفلسفة
المسلمين - وان انطلقوا في نظره من الفلسفة اليونانية - هم قد
ظلوا ابناء لعصرهم ، حيث انهم قد استجلبوا شكل واضح
للمشاكل التي طرحت في عصرهم . ثم تأكيد على ان الفلاسفة
المسلمين لم ينفهوا بمجمل الفلسفة اليونانية ، بل ان هناك جوانب
معينة اخلت باهتمامهم أكثر من غيرها ، مما جعلهم يقتفون مواقف
متميزة واصيلة ، بل ومعارضة تماما لمبادئ الفلسفة اليونانية
(كموقف الكندي من نظرية خلق العالم) الا ان غالزر رغم كل ذلك
فان السلبات العديدة لموقفه تكاد اطلعي على تلك الاجليات ،

(52) - تذكر الكندي والفارابي هنا كملفين نقط للاستشهاد بهما عن جوهر موقف
غالزر في الفلسفة الاسلامية بشكل عام ، واكتفيت هنا بالاشارة فقط الى ان
غالزر رغم اعترافه بفلسفة موافقها ، فهو يرجع في النهاية بموقف كل ما
الى سلف لمسيحي) وقد نفس الموقف . وهذا يمكن جوهر موقف غالزر حيث يرى
بان (الفلسفة المسيحية) هي التي شكلت وبلورت الفلسفة الاسلامية في العصر
الوسيط .

فهو — كما رأينا — يمدح في ادعاءات خطيرة ستنتهي به إلى
الاقترار بأن نشأة الفلسفة الإسلامية ترجع إلى عمل واحد ووحيد هو
حركة الترجمة التي بشرها العرب والمسلمون للمؤلفات والنصوص
اليونانية في العصر الوسيط ، مهملًا أو متجاهلاً كل العوامل الذاتية
الحاسمة التي ساهمت إلى جانب عوامل موضوعية أخرى في تلك
النشأة . فبالزر يرده شدة الفلسفة الإسلامية إلى اتصال المسلمين
بالفلسفة اليونانية بنفس نفي صريحاً أصالة هذه الفلسفة . بل إن
الأمر عنده لم يقف عند هذا الحد ، وإنما يذهب أبعد من ذلك حين
يرى بأن العرب هميلهم ورعينهم في مباشرة ترجمة النصوص
اليونانية كانوا بذلك يعبرون عن عقلية ذات طبيعة خاصة مختلفة عن
العقلية اليونانية ، وبالتالي من العقلية المسيحية والغربية عموماً .
وهكذا نستنتج في الختام بأن فالزر رغم بعض مواقفه العلمية النزيهة
والإيجابية من الفلسفة الإسلامية تلك المواقف التي تميزه — إلى حد ما —
عن مواقف أسلافه التقليديين ، رغم ذلك كله ، فهو كذلك مستشرق
غربي لم يسلّم — كما يبدو — من بعض روايتي الاستشراق
التقليدي (53) وبالتالي من بعض المظاهر التي يمكن اعتبارها مظاهر
مرضية عانت منها حركة الاستشراق ، ولا تزال ، ومن بين تلك
المظاهر — كما نأمل ذلك لدى فالزر — تلك الكبرياء المرضي ، أو
ما يمكن تسميته بـ (عقدة التفوق الغربي) فهذه العقدة أو ذلك
الكبرياء شيء تجاوزه الزمن وتجاوزه التاريخ ، ولم يعد هناك
أي مبرر لاثارته من جديد ، اللهم إلا إذا كن ذلك امتداداً بشكل
أو بآخر لتلك النزعة العرقية التي عرفها (الاستشراق التقليدي) !

(53) — رغم اعتراف بعض عرسي بمساهمات هامة في دراسة مقرر من الفلسفة
الإسلامية وقبوله ببعض إيجابياتها لكنه يؤكد بأن « دراسة مقرر هذه وتطلق
بجملتها من مواقف مثالية وبوجواري » لذا نجد فيها بعض الملاحظات المنهجية ،
منها : أنه رغم صحة معارضة أن يكون (تمشيط الخلفاء الشخصى للعلم)
هو سبب الإقبال على ترجمة المصنف الأجنبية ، لم نستطع أن يستنتج السبب
الحقيقي (حانبات التطور الإجتماعى إلى تطور المعارف العلمية) ، بل اكتفى بالقول
أن السبب « ليس واضحاً » . ومنها أيضاً : أرجاعه اختلاف « الفلسفة العرب »
من حيث علاقة كل منهم بالانطولوجية المعنوية أو بالارسطية ، إلى (المزاج الشخصى)
دون أخذ بالحسبان الظروف العلمية التي اقتضت هذا الاختلاف . « حسين مروة :
النزعة المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية — موقف المستشرقين من التراث
العرسي الإسلامى - ص 135 — 136 .

انه رغم كل ما يعلنه اقطاب حركة الاستشراق المعاصر من نبذهم لكثير من معتقدات اسلامهم التي انطلقت من نزعة متعصبة للجسم أو الدين ، رغم كل هذه الادعاءات يجب الا نضع حدا لاصلا بين ما يسمى (بالاستشراق التقليدي) و (الاستشراق المعاصر) ، ذلك ان الوقائع تدل انه لا زالت هناك اكثر من رابطة تربط بين الاجداد والاحفاد . ولما هنا بصدد دراسة تاريخ حركة الاستشراق ، وانما اكاد اجزم بأن جوهر هذه الحركة لم يتغير ، فإذا امك اليوم اي دراسة استشراقية غربية سواء كانت «تقليدية» أو «معاصرة» فسيجد ان هناك نائفا مشتركا يجمعها وهو ما يمكن ان نطلق عليه (دونية الشرق) : فالمستشرق أو المستعرب (54) لا زال يعتبر الشرق كـ «موضوع» للدراسة مثل أي شيء آخر سواء كان (موضوعا) أو (شيئا) ، وهذا الشيء أو الموضوع عبارة عن شيء سابق غير مساهم ، غير موهوب بذاتية تاريخية . وبالتالي فهو ليس شيئا عمالا متحرك في ذاته مستقل عن غيره ... انه في النهاية : كائن مستلب فلسفيا ، أي انه شيء آخر غير ذاته بالنسبة إلى نفسه ، فهو شيء يوضع ، ويفهم ، ويعين ، ويتصرف فيه من طرف غيره (55) . ولا زال الاستشراق (56) من جهة أخرى يعتبر الماضي بمثابة الحقل المفضل لدراساته ، معتبرا ان التقررات الذهبية الزاهرة لبلدان الشرق تنتمي إلى الماضي ، وبالتالي التسليم بأن انحطاطها كان شيئا حتميا . ثم ان هذا الماضي يدرس في

(54) - لفيير النسي هنا واضح بين حركة الاستشراق والاستعراب ، فهذه الأخيرة ، التي تكون أحد أصنام الأولى ، تبقى محتلة بشخصية مستقلة نسبيا ، إذ ليس كل مستشرق مستعربا وأن كان العكس صحيحا ، فالمعلاقة بينهما ثنائية ووثيقة ، حيث نجح بينهما المعامل الموضوعية التي أدت إلى نشوئها وتحولها إلى جزء أساسي من الاستراتيجية الثقافية للنسبة للبلدان الاستعمارية تجاه منطقة الشرق والوطن العربي منها على نحو ضلس . طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة ج1 (المركبة الأوروبية وقضايا الاستشراق)

ص 193

(55) - Abdel Malek (A) : La dialectique sociale - Souil - Paris 1972 p. 85.

(56) - يوسف طيب تيزيني الحركية الاستشراقية إلى ثلاث اتجاهات رئيسية : الأولى : بورجوازي استعماري عنصري ، والثاني بورجوازي أنثي ممتير ، والثالث اشتراكي ماركسي . (من التراث إلى الثورة) الجزء (1) ، ص 211 .

جوانبه الثقافية والعكسية ، كالدين واللغة في انفصال عن الخطر الاجتماعي (57) .

ان دراسة التراث العربي الاسلامي بشي جوانبه دراسة علمية امسح من اوجب واجبات المائف العربي المعاصر ، وانه لهما يبعث على التفاؤل ما اصبح اليوم يلوح في الافق من بوادر نشوء وتطور نية واعية من المثقفين العرب ، تأخذ باتجاه عني واضح في دراستها لتراث العربي الاسلامي ، ولعل لاستشراق الغربي المعاصر بدا يشعر فعلا بهذا الخطر الذي بدا يداهمه ، وبالدلي يقرب الخلات زمام المبادرة منه ، ولعل اول رد فعل لهذا الواقع الجديد الذي بدا يقرض نفسه ، هو ما اصبح يعلنه المستشرقون انفسهم عن نهاية حركته الاستشراق ، فقد أعلن مؤتمر الاستشراق التاسع وانعشرون الذي عقد سنة 1975 على انه قرر ان يطلق على المؤتمرات الموالية اسم لمؤتمر العلوم الانسانية ، وكان المستشرق الفرنسي جاك بيرك قد عبر خلال انعقاد المؤتمر المذكور عما أسماه بـ «النهاية زمن الاستشراق» . وقد وضعت جريدة (العالم) LE MONDE الفرنسية هذا التحول بأنه (موت الاستشراق) !

والسؤال الملح الآن هو : هل تحول الاستشراق الغربي اليوم الى ميدان العلوم الانسانية يعنى بالفعل انتهاء للاستشراق ، ام ان هذا الاخير يغير من قنائه ليخضع لمرحلة جديدة قد تكون اخطر من سابقتها ؟

فاس : العمري جواد

حرد غي بوبير / تجبر 1980

37) - Abdel Maieq (A) : La dialectique sociale p. 86.